Le parallélisme n'est pas niable. De plus, les deux textes de Grégoire (or. 28^{21}, et or. 28^{31}) qui reprennent ainsi la pensée de Clément encadrent sa description des mystérieuses beautés de la création (or. 28^{21-31}); n'est-ce pas une indication assez claire que tout ce tableau des énigmes de la nature est comme une amplification oratoire du texte des Stromates : « le principe de toute chose est difficile à saisir... » ? (P. G. 9, 121).

Dans le même chapitre XIIe, le docteur alexandrin établit qu'on ne saurait désigner Celui qui a ni genre, ni différence, ni espèce, ni nombre, qui est infini, sans figure, et qu'on ne peut nommer proprement (P. G. 9-121). Pour Grégoire aussi, les termes négatifs « l'inengendré, l'incorruptible, etc... » n'expriment pas proprement la nature divine qui reste « innommable »; et, malheureusement, la définition positive et adéquate, qui seule montrerait ce qu'est Dieu, nous échappe totalement (or. 28^{9}). « Nulle démonstration ne saurait Le saisir », disait dans le même sens Clément (1).

Si, maintenant, nous portons notre enquête en dehors de ce chapitre, nous verrons que l'auteur des Stromates avait déjà groupé et utilisé la plupart des textes bibliques que l'Evêque de Nazianze emploie ici. Il citait déjà Saint Paul : « Nous voyons actuellement à travers un miroir » (2); l'Exode : « Personne ne verra ma face et vivra » (3); l'Evangile : « Les purs de cœur *verront* Dieu » (4), mais quand ils seront arrivés à la perfection dernière. Non, évidemment, nul ne peut comprendre clairement Dieu, ici-bas. L'âme est faible et impuissante à saisir les réalités... « ἠσθένει πρὸς κατάληψιν τῶν ὄντων ἡ ψυχή » (5). Chez Grégoire, mêmes textes bibliques et mêmes commentaires : « la nature raisonnable s'épuise à s'unir aux réalités incorporelles; avec sa

(1) « οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ ». P. G. 9-124.

(2) P. G. 9, 117. Strom. V. 12. Conf. I. Cor. XIII 12.

(3) P. G. 9, 117. Conf. Exode XXXIII. 20.

(4) P. G. 9, 117. Conf. Math. V. 8.

(5) P. G. 9, 117, Strom. V. 12; voir autres textes bibliques. Strom. V. 11, P. G. 9, 112.

faiblesse native, elle est impuissante à les saisir, « μετὰ τῆς ἰδίας ἀσθενείας... κάταλαβεῖν ἀδύνατεῖ » (1).

Toutefois, tandis qu'il interprète à la lettre, sans exception aucune, le texte paulinien : « Nous voyons actuellement dans un miroir », ou celui du Psaume : « Je verrai... les cieux », en disant qu'un jour on verra, mais qu'actuellement la Nature de Dieu reste inaccessible et incompréhensible (2), Clément fait exception pour Paul et Moïse, en se contentant de conclure qu' « à un petit nombre est accordé le spectacle de la vérité » (3).

On sait combien le docteur Alexandrin a fortement accentué la doctrine de Dieu « ἀόρατος, ἀρρήτος καὶ ἀκατάληπτος ». Pour s'élever vers la première pensée, il faut Lui enlever toute propriété corporelle et spirituelle; qu'on ne lui attribue donc aucune qualité positive (4) créée, ni espèce, ni genre (5); toutes nos notions sont informes par rapport à Dieu, qui reste bien au-dessus de toute conception (6). Avec sa méthode d'analyse, Clément en vient à concevoir Dieu comme un point géométrique. Sa théologie négative est ainsi manifestement portée à l'excès. Il la croit justifiée, par la transcendance divine, si souvent et si fortement mise en relief dans les Stromates : « La première cause est au-dessus du temps, de la pensée, de tout nom.... Dieu est l'Un et au-dessus de l'Unité même (7), au-dessus de toute propriété des créatures » (8).

Est-il besoin de rappeler combien Grégoire accu-

(1) P. G. 36, 44; or. 28 13.

(2) Or. 28 5, P. G. 36, 32.

(3) P. G. 9, 117, Strom. V. 12, « ὀλίγοις ἡ τῆς ἀληθείας θέα δέδοται ».

(4) P. G. 9, 108-109. Strom. V. 11 et 13.

(5) P. G. 9, 121. Strom. V. 12.

(6) P. G. 8, 936 et 937. Strom. V. 2. « ἀειδεῖς ἐννοίας ».

(7) Pédag. I, 8. P. G. 8-336 « ὑπεράνω καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως,... ἐπεκείνα τοῦ Ἑνος καὶ ὑπερ αὐτὴν Μονάδα ».

(8) P. G. 8, 937. Strom. II, 2. V. 11, 13. « ὑπεράνω τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος ».

mule également les formules de la théologie négative (1), combien il se plaît aussi à montrer la Nature divine au-delà de l'essence, au-dessus du temps et du créé, au-delà de tout » (2), langage et doctrine empruntés souvent à la tradition patristique, surtout alexandrine ?

Cette comparaison faite, ne pouvons-nous pas, à bon droit, conclure à l'influence très nette et profonde de Clément sur l'ancien élève du Didascalée alexandrin ? Comment expliquer autrement la parenté étroite du chapitre XII de la Ve Stromate et du discours 28e de Grégoire, le parallélisme des citations, soit de Platon, soit de l'Ecriture, l'interprétation identique de nombreux faits bibliques, la ressemblance du vocabulaire, surtout en théologie négative, tout un ensemble d'idées communes, telles l'impossibilité de donner une définition positive et adéquate de la nature divine, et cela, à cause du caractère impur de notre connaissance toujours dépendante du corps, la transcendance de Dieu, l'argument tiré des mystères de la nature et de l'impossibilité de connaître tout principe à plus forte raison Dieu ? Toute cette ressemblance autorise à dire que l'élève a largement emprunté à ce maître et que là se trouve manifestement la véritable source de la pensée grégorienne.

Influence, disons-nous, mais non pas esclavage. L'Evêque de Nazianze, loin de se laisser envahir, a su rester libre et personnel. Il n'a point l'enthousiaste admiration de Clément pour Platon qu'il cite beaucoup plus sobrement et dont il redresse parfois la pensée. Quoi qu'en ait dit l'alexandrin, il croit Dieu inaccessible à tous, même à Moïse ou Paul. Son devancier a pu amorcer certains arguments qui établissent l'impossibilité de connaître pleinement Dieu, mais combien il les a heureusement exploités, mis en lumière et largement développés ! Comme il a su habilement faire la synthèse harmonieuse des arguments propres à établir l'impossibilité de saisir adéquatement la nature divine, et dispersés à travers la Bible, la tradition patristique et la philosophie profane, de Platon jusqu'à Philon et Plotin !

(1) Ainsi P. G. 35, 1079, or. 20 11 et 12 ; P. G. 36, 33, or. 28 7-9 ; P. G. 36, 88, or. 29 11 ; P. G. 36, 125, or. 30 17 ; P. G. 36, 441, or. 41 9 ; P. G. 35, 737, or. 6 12 ; P. G. 35, 1164, or. 23 11 ; or. 45 3, 7, 11, P. G. 36, 625 à 629.

(2) ἐπεκείνα οὐσίας, or. 6 12, P. G. 35-737 ; « ὑπερ ἅπαντα », or. 28 31, P. G. 36-72.

Puis avec lui, la doctrine est épurée, débarrassée des abus de la théologie négative ; il élimine certaines formules à saveur agnostique tendant à représenter Dieu comme une pure indétermination, ou, à la façon de Clément, comme un point géométrique. S'il a employé la méthode négative, il en a mieux corrigé les excès que le docteur alexandrin, par un large emploi de la théologie positive. Comme nous le verrons au chapitre suivant, il établit souvent la possibilité de connaître l'existence de Dieu, et même, partiellement, la nature divine, si l'on se purifie pour ressembler à l'Etre divin.

Pourrait-on parler de l'influence de Clément, sans mentionner Origène ? Les deux chefs du Didascalée chrétien présentent souvent les mêmes tendances doctrinales, ils appartiennent au même courant théologique. En théodicée surtout, le disciple partage la pensée de son maître. On ne saurait les séparer. Du reste, Grégoire, qui l'admirait, a dû s'inspirer de lui.

Origène avait, lui aussi, fortement marqué l'impossibilité de connaître (1) pleinement Dieu, et insisté sur sa transcendance. Que de fois, il avait répété que Dieu est invisible à toute créature (2), ineffable, incorporel, sans principe (3), qu'il ne peut être fixé par la pointe de l'esprit humain, fût-il le plus pur (4), qu'il est au-dessus de l'intelligence, de l'essence, de l'unité ! (5) N'est-ce pas déjà le langage et la pensée de Grégoire ? Il serait aisé de retrouver aussi chez Origène la plupart des textes bibliques qu'utilise notre théologien.

(1) P. G. 11, 1473.

(2) Πέρί 'Αρχων. Liv. I. P. G. 11, 124 et 128.

(3) Πέρί 'Αρχων. Liv. I. 1, 5, 6.

(4) P. G. 11, 124.

(5) P. G. 14-1473, 433.

Voici un détail significatif qui nous amènerait à penser que l'Evêque de Nazianze a dû lui faire quelques emprunts. Tandis que Clément acceptait d'emblée, sans réserve, le texte du Timée (1), Origène le corrige d'une façon très curieusement semblable à celle de Grégoire (Or. 28 4). Ne semble-t-il pas tout naturel d'expliquer cette ressemblance, par quelque influence origéniste? Voici l'interprétation d'Origène : « La vérité n'est point que Dieu soit difficile à découvrir, comme si ce privilège était réservé à quelques sages — ni Platon, ni aucun Grec ne l'a jamais découvert — mais bien qu'on ne peut nullement le connaître dans toute sa pureté, sans la grâce. S'il est impossible d'expliquer ce qu'Il est, ce n'est point, bien qu'en pense Platon, parce que la foule est indigne d'entendre ces vérités élevées, mais parce que Dieu reste toujours ineffable et innommable » (2). C'est exactement ainsi que pense et interprète l'Evêque de Nazianze (or. 28 4).

N'adopte-t-il pas aussi parfois la même interprétation symbolique de l'Ecriture que le docteur alexandrin. Pour lui (3), comme pour Origène, le privilège attaché à l'arbre du Paradis terrestre est celui de la contemplation et de la pleine connaissance de Dieu. En mangeant de son fruit, nos premiers parents aperçurent leur nudité, mais tandis que leurs yeux de chair s'ouvraient, l'œil de leur âme se fermait à la vue de Dieu; telle fut pour eux la fin des joies célestes que procure la contemplation.

Il est temps d'achever cette enquête que nous avons voulue minutieuse et assez longue parce qu'elle permettait de relever un exemple vraiment typique de la manière étroite dont l'hellénisme et le christianisme s'unissent dans l'œuvre de notre théologien.

Lorsqu'il eut à faire face à l'hérésie eunomienne,

---

(1) Texte cité plus haut : « Dieu est difficile à découvrir, impossible à expliquer ». Timée, 28 c.

(2) P. G. 11, 1482. Conf. Grégoire. Or. 28 4, P. G. 36. L'un et l'autre interprêtent de façon semblable le texte de Platon. Timée, 28 c.

(3) Or. 28 12 P. G. 36-324.

Grégoire ne se trouva pas désarmé. La Bible et la théologie patristique lui offraient des armes qu'il eut le mérite de grouper ou de remanier lorsqu'elles se trouvèrent émoussées ou moins bonnes. Très attaché à l'Ecriture et remarquable exégète, il chercha d'abord du côté de la Bible, qui fournit à sa thèse un fondement très solide, soit qu'il l'expliquât au sens littéral, soit que, plus souvent, il l'interprétât par l'allégorisme alexandrin. Sa manière préférée a consisé à traduire le texte sacré en langage platonicien. Chose opportune d'ailleurs : en un temps où les hérétiques se réclamaient tant de Platon, n'était-il pas très à propos de faire alliance avec la philosophie platonicienne? Chose presque nécessaire aussi, à moins d'élaborer de toutes pièces le développement scientifique de cette doctrine, puisque l'Ecriture ne le contenait pas.

Platon ne lui fournit cependant que des arguments, ou des termes, mais fort peu de chose sur la thèse même. L'utilisant d'une façon plus judicieuse, après une critique plus sévère que celle de Clément, trop facilement admirateur, il lui prit uniquement ce qu'il pouvait donner et ne lui fit point honneur d'une doctrine qu'il n'avait pas. C'est donc ailleurs, c'est-à-dire dans la tradition platonicienne, qu'il a trouvé des ressources pour l'exposé scientifique de la doctrine qui se trouvait plus ou moins commune à la théologie chrétienne d'Alexandrie et au néo-platonisme païen. Au Didascalée orthodoxe et à l'école de Plotin on enseignait en effet, bien qu'avec des nuances, la transcendance de Dieu et l'impossibilité de connaître proprement sa nature. La parenté n'est pas douteuse, en cette matière, entre les Ennéades et les Stromates. Par l'action de Clément et d'Origène et par la force des choses, s'étaient créés à Alexandrie des rapprochements étroits entre la pensée chrétienne et la pensée profane. L'influence de l'une et de l'autre sur Grégoire ne semble plus niable, mais combien celle du docteur Alexandrin a été plus profonde! Comment d'ailleurs s'en étonner? Avec lui, la doctrine s'était déjà épurée; il avait écarté en très grande partie les formules agnostiques ou panthéistes de Plotin; il avait commencé à employer le correctif de la théo-

logie positive. Son enseignement était ainsi plus assimilable à la théologie orthodoxe que celui du néo-platonicien. Aussi Grégoire lui prit-il beaucoup. Il reçut souvent et ses interprétations allégoriques du texte sacré et son développement scientifique de la doctrine.

Après notre comparaison du chapitre XII de la IVe Stromate et du discours 28e, après la constatation d'une large influence de Clément en tout ce domaine, qui ne voit combien est fondée, pour Grégoire de Nazianze en particulier, la conclusion d'A. de la Barre : « Les Cappadociens ont recueilli dans leur dogmatique l'héritage intellectuel des Alexandrins. » (1).

Pourtant loin de fixer définitivement la pensée grégorienne et de marquer un terme, l'influence des Alexandrins fut un stimulant et un point de départ. S'aidant de leurs données, Grégoire continua leur œuvre, en achevant l'épuration des formules agnostiques venues du néo-platonisme, en écartant leurs audaces de langage et en corrigeant largement l'usage de la méthode négative par les thèses complémentaires de théologie positive. Il nous reste à le voir.

(1) Dict. théol. Cath. Fasc. III, article : Ecole chrét. d'Alexandrie col. 807.

CHAPITRE V

« (Εἶδον)... οὐ τὴν πρώτην... φύσιν, καὶ ἑαυτῇ, λέγω δὴ τῇ Τριάδι, γινωσκομένην..., ἀλλ' ὅση τελευταία καὶ εἰς ἡμᾶς φθάνουσα. Ἡ δὲ ἐστιν..., ἡ ἐν τοῖς κτίσμασι... μεγαλειότης... ὥσπερ αἱ καθ' ὑδάτων ἡλίου σκιαὶ... ταῖς σαθραῖς ὄψεσι παραδεικνῦσαι τὸν ἥλιον.... » Or. 28 3 P. G. 36-29.

« Je ne vis point la nature première, connue d'elle-même seule, je veux dire de la Trinité..., mais cette nature dernière qui s'est penchée vers nous..., cette majesté qui se reflète dans les créatures..., comme le soleil se montre par ses reflets dans l'eau, aux yeux trop faibles pour le fixer directement. »

VALEUR ET ÉTENDUE DE NOTRE CONNAISSANCE DE DIEU

SOMMAIRE

I. — *Mesure* de cette connaissance. Union harmonieuse des formules bibliques et platoniciennes.

II. — *Etendue* de cette connaissance.

L'Existence de Dieu. Influence de Platon et de l'Ecriture.

III. — La *nature* divine. Théologie négative de Clément et d'Origène, de Plotin aussi. — Données positives : éclectisme du vocabulaire ; le meilleur nom divin, pris à Exod. III 14.

Création : Indépendance des sources profanes. Solution d'une difficulté.

Providence : quelque parallélisme avec Platon, avec Plotin. Nécessité de recourir aux sources bibliques et patristiques. Problème du mal ; solution assez semblable à celle du néo-platonisme.

CONCLUSION

Influence, mais adaptation de la philosophie profane, surtout platonicienne. — Ni agnosticisme, ni dogmatisme anthropomorphique. — Originalité de Grégoire. — Langage souvent platonicien, mais pensée orthodoxe.

Saint Grégoire combattait l'Eunomianisme. C'est dire qu'il a vigoureusement affirmé l'impuissance de l'homme à connaître pleinement la nature divine; mais il n'est point allé cependant jusqu'à oublier que nous pouvons découvrir quelque chose de Dieu.

Si l'on veut avoir sa pensée précise, il ne faut pas perdre de vue sa position en face de l'hérésie.

Cette remarque capitale faite, essayons de voir en quelle mesure, selon lui, l'esprit humain peut atteindre Dieu, en précisant surtout — puisque c'est proprement notre objectif — comment, ici encore, les sources bibliques et patristiques se sont fondues intimement chez notre théologien avec les sources platoniciennes.

I

Sa pensée est très nette : notre connaissance de Dieu, ici-bas, est toujours d'étroite mesure « μετριῶς (1), νῦν ὀλίγα. » (2), semblable au pâle rayon d'une grande lumière (3). Voici un texte qui contient toute sa pensée à ce sujet : « L'esprit seul dessine une ébauche « νῷ μόνῳ σκιαγραφούμενος », encore tout à fait obscure et imparfaite, non point de la nature même de Dieu, mais de ce qui l'environne. Pour cela, cueillant de tous côtés, il tire une image d'une autre et cherche à obtenir ainsi une représentation du vrai; mais celle-ci échappe avant d'être atteinte; elle se dérobe avant d'être saisie par l'esprit; elle n'éclaire l'intelligence que l'instant rapide d'un éclair fugitif. » Or. 45 3, P. G. 36-625.

Doctrine nettement biblique. Le Livre de la Sagesse (4) et Saint Paul (Rom. I 2) n'établissaient-ils pas déjà qu'on peut connaître l'artisan du monde par la

(1) Or. 45 3, P. G. 36, 625 λίαν... μετρίως.

(2) Or. 27 10, P. G. 36, 25; or. 28 3 et 5, P. G. 36, 29 et *sqq.* ; or. 45 3, P. G. 36, 625; P. G. 37, 670, v. 25-30.

(3) Or. 28 17, P. G. 36, 48 « οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα »; P. G. 37, 535, v. 177-180.

(4) Sag. 13 1-10.

sa pensée. Il faut s'adresser au récit biblique de la création, et voir la tradition patristique alors courante et très développée sur ce point.

En revanche, lorsque Grégoire célèbre l'absence d'envie, l'ἀφθόνια dans la nature divine, on peut parler d'une influence platonicienne. « L'envie, dit-il, n'a point place en Dieu, le seul bon, surtout à l'endroit de la plus belle de ses œuvres. Si ces créatures sont venues à l'existence, c'est grâce à sa souveraine bonté » (1). Peut-être faut-il voir là, quelque écho de ces paroles du Timée : « Pour qu'elle cause le démiurge, auteur de cet Univers, l'a-t-il produit ? Il était bon, et nul, à propos, de quoi que ce soit ne saurait lui devenir objet d'envie. » (2) L'influence platonicienne devient à peu près certaine, si l'on remarque que ce texte du Timée (29 E) dont Grégoire s'inspirerait ici, suit presque immédiatement un autre texte (Tim. 28 C) auquel il fait allusion nette dans le même discours, quelques pages plus haut (Or. 28^{4}. P. G. 36-29).

A propos du motif de la création — la bonté divine, selon Grégoire — il y a un texte qui fait quelque difficulté. On pourrait se demander s'il doit être regardé comme une concession à la pensée plotinienne, ou comme le résultat de son influence malheureuse. Grégoire, après lecture des Ennéades, en serait-il venu à affirmer la nécessité de la création ?

Voici ce passage : « Comme il ne suffisait pas à la Bonté de limiter son activité à la contemplation d'Elle-même, mais comme il fallait que le Bien se répandît et se propageât, afin qu'il y eût plus d'êtres favorisés de bienfaits — là se trouve la souveraine Bonté — Dieu pensa les puissances angéliques. Cette pensée devint une

(1) Or. 28^{11}, P. G. 36, 40 ; or. 38^{9}, P. G. 36, 320 ; or. 45^{5}, P. G. 36, 629.

(2) Timée 29 E, dont Grégoire doit s'inspirer ici (or. 28^{11}), puisque, quelques pages auparavant (or. 28^{4}), il cite à peu près textuellement (Timée 28 C), texte qui précède immédiatement celui-ci (29 E). Notre théologien s'attache nettement au dialogue platonicien jadis lu, étudié, et l'utilise ou le critique.

Saint Grégoire combattait l'Eunomianisme. C'est dire qu'il a vigoureusement affirmé l'impuissance de l'homme à connaître pleinement la nature divine ; mais il n'est point allé cependant jusqu'à oublier que nous pouvons découvrir quelque chose de Dieu.

Si l'on veut avoir sa pensée précise, il ne faut pas perdre de vue sa position en face de l'hérésie.

Cette remarque capitale faite, essayons de voir en quelle mesure, selon lui, l'esprit humain peut atteindre Dieu, en précisant surtout — puisque c'est proprement notre objectif — comment, ici encore, les sources bibliques et patristiques se sont fondues intimement chez notre théologien avec les sources platoniciennes.

I

Sa pensée est très nette : notre connaissance de Dieu, ici-bas, est toujours d'étroite mesure « μετριῶς (1), νῦν ὀλίγα. » (2), semblable au pâle rayon d'une grande lumière (3). Voici un texte qui contient toute sa pensée à ce sujet : « L'esprit seul dessine une ébauche « νῷ μόνῳ σκιαγραφούμενος », encore tout à fait obscure et imparfaite, non point de la nature même de Dieu, mais de ce qui l'environne. Pour cela, cueillant de tous côtés, il tire une image d'une autre et cherche à obtenir ainsi une représentation du vrai ; mais celle-ci échappe avant d'être atteinte ; elle se dérobe avant d'être saisie par l'esprit ; elle n'éclaire l'intelligence que l'instant rapide d'un éclair fugitif. » Or. 45^{3}, P. G. 36-625.

Doctrine nettement biblique. Le Livre de la Sagesse (4) et Saint Paul (Rom. I^{2}) n'établissaient-ils pas déjà qu'on peut connaître l'artisan du monde par la

(1) Or. 45^{3}, P. G. 36, 625 λίαν... μετρίως.

(2) Or. 27^{10}, P. G. 36, 25 ; or. 28^{3} et 5, P. G. 36, 29 et *sqq.* ; or. 45^{3}, P. G. 36, 625 ; P. G. 37, 670, v. 25-30.

(3) Or. 28^{17}, P. G. 36, 48 « οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα » ; P. G. 37, 535, v. 177-180.

(4) Sag. 13^{1-10}.

création ? L'Ecriture n'affirmait-elle pas, d'autre part, qu'on ne peut atteindre Dieu (1), que ses jugements sont insondables, un vaste abîme qu'on ne peut mesurer (2) ? Utilisant ces divers textes, Grégoire en tira la conclusion logique : l'existence de Dieu peut nous être connue facilement, mais sa nature intime nous échappe presque totalement.

Souvent, l'Evêque de Nazianze traduit les textes bibliques en langage philosophique courant. La formule, habituellement platonicienne, vient, en effet, après la citation d'Ecriture et se présente ainsi comme l'interprétation du texte sacré. Ailleurs, la formule révélée vient en quelque sorte justifier, sanctionner, telle donnée de philosophie profane.

Voici quelques exemples de cette méthode très fréquente (3) chez notre théologien : « Ceci me paraît être une donnée capitale et très sûre en philosophie, à savoir que nous connaîtrons un jour Dieu, comme nous en sommes connus. » (I Cor. 13[12]), quand l'image — je veux dire notre esprit — sera remonté vers l'archétype..., mais actuellement, tout ce qui nous arrive n'est qu'un mince ruisselet du Beau... ; enchaînés à la chair, nous ne pouvons recevoir davantage « βραχεῖαν ἀποῤῥοὴν τοῦ καλοῦ δέχεσθαι δυναμένοις. » (4), à cause de l'obscurité de nos yeux « ὄμμασιν ἀμυδροῖς. » Idées et vocabulaire nettement platoniciens (5). Ne lisait-on pas déjà dans le Phèdre : « Δεξάμενος... τοῦ κάλλους τὴν ἀποῤῥοήν. » (251 B), « δι'ἀμυδρῶν ὀργανῶν » (250 B), formules semblables à celles de notre théologien ? Chez Plotin on retrouve (6) aussi ce langage, comme encore,

(1) « Le Tout-puissant, nous ne pouvons l'atteindre. » Job. 37 23. Conf. or. 28 5, P. G. 36, 32.

(2) Rom. I 33 ; Psalm. 35 7, souvent cités par Grégoire (or. 28) et or. 32 15, P. G. 36, 192.

(3) Or. 2 76, P. G. 35, 484 ; or. 28, 2, 3, 5, 12. P. G. 36, 28 et *sqq.* ; or. 45 3, P. G. 36, 625.

(4) Or. 24 15, P. G. 35, 1188.

(5) Phèdre 250 B et 251 B. — Le retour de la copie vers l'archétype est très souvent mentionné aussi dans les Ennéades.

(6) Les choses terrestres sont seulement le reflet de Dieu. Enn. I. 6. 8 ; Enn. IV. 4. 13, image de la sagesse, image de l'être. Enn. V. 8. 7. Conf. Grégoire or. 45 3, P. G. 36, 625.

cette simple image de la vérité « ἴνδαλμα τῆς ἀληθείας. », ou de l'être, et ces reflets, ou ces ombres, autant de locutions qui représentent pour Grégoire toute notre connaissance de Dieu.

Se référant souvent au texte de l'Exode qui décrit la vision de Dieu par Moïse (Exode 33[23]), l'Evêque de Nazianze l'interprète et le traduit de même en langage platonicien : « Moïse vit à peine « Θεοῦ τὰ ὀπίσθια, c'est-à-dire la nature dernière, qui s'est penchée vers nous..., la majesté qui se révèle dans les créatures. Ces œuvres que Dieu a laissées après Lui sont, en quelque sorte ses marques. Elles nous disent en effet ce qu'Il est, un peu comme les ombres et les images du soleil dans l'eau montrent cet astre d'une lumière pure et éblouissante aux yeux incapables de le fixer directement. » (1) Cette comparaison très goûtée de Grégoire (2) et qui était classique, Platon l'avait fréquemment employée pour dire en quelle mesure nous connaissons les Idées : « Il ne faut pas examiner les choses dans leur essence par crainte de perdre la vue, comme ceux qui ont regardé fixement le soleil au lieu d'en voir l'image dans l'eau. » (3) Les prisonniers de la caverne, on s'en souvient, n'aperçoivent que les ombres des réalités, les images des idées éternelles. Sortant à la lumière, ils ne peuvent supporter l'éclat du soleil et sont aveuglés (Rép. VI 514-517 C). Grégoire, sans aucun doute, a gardé souvenir de ce mythe platonicien. Il en a appliqué l'enseignement à la question de la connaissance de Dieu. Plotin qui avait remis ces formules platoniciennes en cours, l'aidait dans cette tâche. On sait que d'après les Ennéades, le sage « ne doit point courir vers les beautés terrestres, sachant qu'elles ne sont que des images, des vestiges et des ombres d'un principe supérieur. Il les fuira pour Celui dont elles ne

(1) P. G. 36, 29, or. 28 3. « ταῦτα θεοῦ ὀπίσθια, ὅσα... γνωρίσματα, ὥσπερ αἱ καθ'ὑδάτων ἡλίου σκίαι. »

(2) Or. 2 74, P. G. 35, 481 ; or. 28 3-5, P. G. 36, 29 et *sqq.* C'était, en quelque sorte, sa formule consacrée pour dire en quelle mesure nous connaissons Dieu.

(3) Rép. VI 510 A ; 516 C ; Rép. 510 E. « ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσί. »

sont que le reflet. » (1) Ce langage ne rappelle-t-il pas singulièrement celui de l'Evêque de Nazianze?

Notre théologien se plaît à développer, en style néo-platonicien, la comparaison paulinienne du miroir, employée pour exprimer la mesure de notre connaissance de Dieu. « βλέπομεν... ἄρτι δι' ἐσόπτρου, ἐν αἰνίγματι. » (2) Dans la cité céleste, notre connaissance dépassera les ombres de cette vie, les voiles, les énigmes et toute cette beauté perçue ici-bas dans les miroirs. Elle sera la vision du Bien lui-même par l'esprit nu et rassasié de lumière (3). Cette comparaison du miroir, était courante déjà en philosophie platonicienne. Les idées, selon Platon, n'étaient-elles pas connues « comme dans un miroir, οἷον ἐν κατόπτρῳ ? » (4) Les Ennéades ne disaient-elles pas aussi très souvent que l'homme arrivera à la vision directe de l'Un « par l'esprit pur », en pleine lumière et non plus, comme ici-bas, d'une manière obscure et indirecte, ainsi que dans les miroirs, ou comme dans l'eau. οἷον ἐν κατόπτροις. ρ, οἷα εἴδωλον καλοῦ ἐφ'ὕδατος? (5) Tels sont à peu près les termes et l'enseignement de Grégoire (6), après Saint Paul.

Ces quelques exemples, choisis entre tant d'autres (7) ont permis de signaler la manière préférée et caractéristique de l'Evêque de Nazianze : l'union de la Bible et de la philosophie profane. Par instinct, il avait une tendance marquée à chercher dans ses souvenirs littéraires et philosophiques, l'équivalent de la formule révélée, à justifier les données profanes par l'Ecriture. Après ce que nous venons de dire, est-il besoin d'ajouter

---

(1) Enn. I. 6. 8. « ὡς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκίαι. »

(2) I. Cor. XIII 12.

(3) Carm. de virt. P. G. 37, 686, v. 79. « ὅσον δ'ἐσόπτροῖς τοῦ κάλλους φαντάζεσθαι. »

(4) Timée 71 B, et Soph. 239 D. « τὰ ἐν κατόπτροις εἴδωλα. » à comparer avec Carm. de spiritu, v. 20.

(5) « οἷον ἐν κατόπτροις. » Enn. III, 6-8 et 9 ; VI, 4-10 ou Enn. I. 6-8 « οἷα εἴδωλον καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου. » Conf. Grégoire : « .. εἴδωλον τοῦ καλοῦ θεωρήσειεν, ὥσπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐν τοῖς ὕδασι. » Or. 274, P. G. 35-481.

(6) Or. 2.74, P. G. 35, 481 ; or. 28 3, P. G. 36, 29.

qu'il n'avait pas toujours à chercher bien loin ? Au IIIe et IVe siècles, en effet, par suite d'un long contact, on parlait souvent le même langage — bien que la pensée ne fût pas toujours de tous points identique — entre théologiens chrétiens et philosophes profanes, surtout dans les milieux alexandrins et néo-platoniciens. Chez les uns et chez les autres, on enseignait communément la connaissance du Beau, de Dieu, δι' ἐσόπτρου, ou ὥσπερ αἱ καθ'ὑδάτων ἡλιοῦ σκιαὶ, simple « ἴνδαλμα τῆς ἀληθείας. » Grégoire s'est plu à recueillir et à employer ces idées et ces formules plus ou moins communes à l'hellénisme et au christianisme.

Il se trouve ainsi au point de jonction et d'équilibre des deux courants, profane et chrétien. Il les a unis harmonieusement en exprimant dans la langue néo-platonicienne courante, aimée de ses contemporains, la doctrine traditionnelle de l'Eglise, particulièrement en matière de connaissance de Dieu.

II

S'inspirant des platoniciens et de l'Ecriture de Saint Paul surtout, Grégoire a donc conclu que nous connaissons très peu de chose de Dieu, simplement comme ses reflets à travers la création. Ne pourrait-on pas substituer à cette formule vague, une indication précise et dire l'étendue exacte de cette connaissance?

Il y avait, à ce sujet, une distinction traditionnelle que Philon avait mise en cours : « Nous ne découvrons pas ce qu'est Dieu, ὅς τις ἐστιν, mais nous établissons qu'il existe « ὅτι ἐστιν. » (1) Même distinction chez l'Evêque de Nazianze, qui remarque à son tour : « φύσις ἄληπτος (θεὸς)..., λέγω δὲ οὐχ ὅτι ἔστιν, ἀλλ'ἥτις ἔστιν. » Or. 28 5.

Il avoue, du reste, s'inspirer des profanes en cette matière. C'est ainsi qu'il dit, lorsqu'il traite de l'exis-

---

(1) « ὁ δε (θεὸς)... οὐδὲ τῷ νῷ καταλήπτος, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. » Immut. n° 13, I. 282. Plotin aussi distinguait : « λέγομεν ὅ μὴ ἔστιν, ὅ δε ἔστιν οὐ λέγομεν. » Enn, V. 3. 14. Conf. Grég. or. 28 passim.

tence de Dieu : « Je loue, *bien qu'il soit étranger*, celui qui a dit : qui a mis cet Univers en mouvement et le conduit sans cesse et sans entrave ? » (1) Le mot est à retenir : je loue, j'accepte d'enthousiasme l'opinion de ce sage. Ce philosophe est vraisemblablement Platon. On pourra en juger par la comparaison des textes suivants : (2)

Grégoire	Platon
« Οὐδὲ... κιθάραν τις ὁρῶν κάλλιστα ἠσκημένην... ἢ τῆς κιθαρῳδίας αὐτῆς ἀκούων, ἄλλο τι ἢ τὸν τῆς κιθάρας δημιουργόν, καὶ τὸν κιθαρῳδὸν ἐννοήσει, καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναδραμεῖται τῇ διανοίᾳ, κἂν ἀγνοῶν τύχῃ ταῖς ὄψεσιν. » Or. 28^{6}, P. G. 36-52 et 53.	« Ἐάν τίς τι ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας... μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῷ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ... ; οὐκοῦν οἶσθα ὅτι οἱ ἐρασταί ὅταν ἴδωσι λύραν..., πάσχουσιν τοῦτο· ἔγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδὸς οὗ ἦν λύρα ; » (Phédon 73 C).

Sans doute Platon conclut à la réminiscence, tandis que Gréroire, en voyant une cithare bien faite ne conclut pas seulement, comme le sage grec, au joueur qui la possède, mais à son auteur et, par un raisonnement du même genre, s'élève de l'ordre universel à l'existence du Dieu créateur. Le parallélisme du langage et de la pensée même reste cependant, malgré ces variantes, assez important pour qu'on puisse penser que Grégoire s'est inspiré de ce texte platonicien.

Est-il besoin de dire que l'influence de l'hellénisme a été parfois plus profonde ? En voici un exemple. Pour établir l'existence de Dieu, notre théologien fait appel à l'argument classique de la seconde navigation, δεύτερος πλοῦς : lorsque le vent devient contraire, les matelots abandonnent la navigation à la voile et cherchent à atteindre le terme du voyage à force de rames — c'est la seconde navigation — ; de même,

(1) Or. 28^{16}, P. G. 36, 48.

(2) On trouve des idées semblables dans Timée 35 A et Lois X, 897 C.

l'esprit incapable d'atteindre Dieu directement, à cause de sa faiblesse native, abandonne cette voie et s'élève à l'auteur de la nature, au spectacle de la beauté et de l'harmonie universelle (1).

Cette doctrine grégorienne n'est-elle pas un écho du Phédon, dans lequel Socrate, trouvant insuffisantes et absurdes les explications des physiciens antérieurs pour rendre compte de l'ordre du monde « entreprend la deuxième navigation », pour rechercher cette cause ordonnatrice, en s'attachant à ce principe fondamental : « Si, outre le Beau absolu, il y a quelque autre belle chose, elle ne saurait être belle que parce qu'elle participe à ce Beau absolu (3). Ainsi, de chaque qualité des choses, Platon s'élève aux perfections absolues, aux idées, à celle du bien surtout qui embrasse toutes les autres, parce qu'Il est cette force divine qui relie tout ensemble et soutient l'Univers (4). Tel est sensiblement l'argument amorcé par Grégoire (or. 28^{13}).

« Entreprendre la seconde navigation » était devenu une locution proverbiale, très employée par les philosophes. Appliquée à la connaissance de Dieu, elle désignait la preuve qui établit l'existence de l'Etre divin, par la nature visible, ou, pour employer une formule chère à notre théologien, la preuve fondée sur la double donnée de l'expérience sensible et de la raison dans ses principes premiers « ὄψις διδάσκαλος, καὶ ὁ φυσικὸς νόμος » (or. 28^{6}), ou simplement ὁ λόγος. (5).

(1) « πᾶσα λογικὴ φύσις... δεύτερον ποιεῖται πλοῦν, ἢ πρὸς τὰ ὁρώμενα βλέψαι καὶ τούτων τι ποιῆσαι θεὸν... ἢ διὰ τοῦ κάλλους τῶν ὁρωμένων καὶ τῆς εὐταξίας, θεὸν γνωρίσαι, καὶ ὁδηγῷ τῇ ὄψει, τῶν ὑπὲρ τὴν ὄψιν χρήσασθαι.' » Or. 28^{13}, P. G. 36-44.

(2) Après avoir étudié les physiques antérieures, surtout celle d'Anaxagore, Platon conclut : « Ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον. » (Phédon 99 A), et ajoute plus loin : « τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι, βούλει σοι... ἐπίδειξιν ποιήσωμαι. » (99 D).

(3) Phédon 100 C.

(4) Phédon 98-101. Platon s'élève des perfections et qualités des êtres au Beau, au Bien absolu, comme Grégoire s'élève de la beauté et de l'ordre de la création à l'Auteur du monde. Or. 28^{13}.

(5) « ὁ... λόγος καὶ... πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος... ἐπὶ θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων. » Or. 28^{16}, P. G. 36-48 ; de même or. 28^{6}, or. 28^{13}.

« Au lieu de se porter vers les créatures, dit Grégoire, et de choisir un Dieu parmi elles, en rejetant le Dieu véritable, parce qu'on est ébloui par la grandeur des créatures, on doit s'élever vers le Créateur au spectacle de la beauté et de l'harmonie universelles. Ainsi on évitera la sottise de ceux qui ont attribué la divinité au feu, à l'air, à l'eau, au soleil et à la lune (1).

Cette dernière citation évoque le souvenir d'un passage du Phédon dans lequel Platon demande qu'on s'élève par la beauté et l'ordre du monde à l'intelligence ordonnatrice, cause de l'Univers, et conclut, après avoir relevé combien sont incomplètes les explications des physiciens anciens, d'Anaxagore spécialement : « Je vis que cet homme ne faisait aucun usage de l'intelligence, ne donnait aucune raison de l'ordonnance des choses mais en attribuait la cause à l'air, à l'eau et à d'autres choses absurdes (98 B).... Donner le nom de causes à cela est vraiment trop absurde (99 A.).

Voilà, croyons-nous, entre Grégoire et Platon un parallélisme d'idées et de formules assez large (2) pour autoriser à conclure que le sage athénien doit être le profane cité avec éloge, au second discours théologique, à propos de l'existence de Dieu.

Mais n'est-il pas étrange, dira-t-on, que l'Ecriture ne soit point mentionnée par l'Evêque de Nazianze, en pareille matière ? Peut-on douter cependant qu'elle ait inspiré sa pensée ? Que de fois n'a-t-il pas dû méditer les beaux textes du livre de la Sagesse et de Saint Paul ? : « Insensés par nature, avait dit le sage, tous les hommes qui n'ont pas su par les biens visibles, s'élever à la connaissance de celui qui est.... Ils ont, au contraire, regardé le feu, l'air, les flambeaux du ciel comme des dieux gouvernant l'univers.... Ils s'en rapportent à l'apparence, séduits par la beauté de ce qu'ils voient. Qu'ils comprennent combien est plus puissant Celui qui a créé ces êtres. La grandeur et la beauté des créatures font con-

(1) Or. 28 13-14, P. G. 36, 44 et *sqq*.

(2) On pourrait trouver en partie le vocabulaire et parfois même la pensée du discours 28e, nos 6, 13, 14 dans Phédon 98-101.

naître, par analogie, leur Créateur. » (1) Saint Paul, après lui, écrivait aux Romains, dans le même sens : « Les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. » (2) Evidemment, il y avait dans ces deux textes, tout l'argument du discours 28e, établi sur l'expérience sensible ὄψις, et la raison, ὁ λόγος. Connaissant si remarquablement l'Ecriture, Grégoire ne pouvait les ignorer ; aussi a-t-il dû s'en inspirer.

Cette influence ne paraît plus douteuse, si l'on considère le contexte immédiat (3) (or. 28 14-16) dans lequel il décrit l'origine de l'idolâtrie et bafoue ces « dieux cachés sous terre », ces objets de fabrication humaine, décorés du nom de divinité dont tout le prestige est dans la richesse et qu'on honore — comme il leur convient — par la débauche. On a même porté la folie, ajoute-t-il, jusqu'à attribuer la gloire de Dieu à des oiseaux, aux quadrupèdes et aux reptiles. » (4) L'allusion à l'épître aux Romains (I 23) devient ici tout à fait évidente. De même, le ton railleur et mordant de ce passage sur les faux dieux fait penser naturellement aux chapitres de la Sagesse où l'origine de l'idolâtrie est décrite avec tant d'ironie (5). Manifestement, la pensée de l'Ecriture a pénétré toutes ces pages (or. 28 13-17).

Il est donc clair que Saint Grégoire, lorsqu'il traite de l'existence de Dieu, s'est inspiré de la Bible en même temps et plus encore que de Platon, cet « étranger » qu'il citait. Mais ici encore, apercevant des points de contact entre la pensée grecque et la doctrine révélée, il s'est plu à les rapprocher, à les unir

(1) Sagesse XIII 1-10.

(2) Rom. I 20.

(3) Entre les deux textes or. 28 13 et or. 28 16 fin, traitant de l'existence de Dieu à la manière de Sag. 13 1-10 et Rom. 1 20, est située une description de l'idolâtrie et de son origine, inspirée certainement par Sag. 13 et 14, et Rom. 1 23 et *sqq*. Evidemment, la pensée de l'Ecriture pénètre toutes ces pages.

(4) Or. 28 15, P. G. 36, 45.

(5) Sagesse XIII, 10 à fin et XIV. Comparer avec or. 28 15.

toutes deux, en prenant soin toutefois, lorsqu'il emprunte à Platon, de faire la transposition nécessaire; par exemple, de conclure à un Auteur personnel de l'ordre universel et non plus à une vague « cause ordonnatrice; » de façon générale, de prêter au Dieu vivant et concret des chrétiens tout ce que le sage grec prêtait aux Idées, au Bien.

III

Outre l'existence de Dieu, nous connaissons quelque chose de sa nature.

Saint Grégoire répète souvent que l'Être divin est simple, transcendant par rapport au temps (1) et à l'espace, incorporel (2). Origène, après Clément, avait déjà abondamment développé ces idées (3) qui étaient d'ailleurs devenues courantes. Mais Plotin les avait exposées en des termes qui nous invitent à rapprocher ses textes de ceux de notre théologien : « On ne dira point remarque-t-il, de l'Etre intelligible : Il était..., pas davantage, Il sera. Reste donc qu'Il continue d'être ce qu'Il est; Il possède l'éternité; Il n'y a en lui ni passé, ni futur..., Il embrasse tous les êtres dans son universalité ». (4) De même, pour l'Evêque de Nazianze :

(1) Or. 38 7, P. G. 36, 317; or. 45 3, P. G. 36, 628.

(2) Or. 28 10 et *sqq.*, P. G. 36-38 à 40.

(3) Περὶ Ἀρχῶν, P. G. 11, 125, 135 (chap. I et II), Dieu est incorporel; P. G. 11, 119, 124, Dieu est éternel. Voir chapitre précédent pour l'exposé de la théologie négative dans Saint Grégoire, avec ses sources.

(4) Enn. III. 7. 2 à 7; VI. 9. 5. Comparer à or. 30 18, P. G. 36, 128; or. 45 3, P. G. 36, 625.

De même, à propos de la présence de Dieu, on pourrait encore rapprocher, Enn. VI, 5-9. « πανταχοῦ ὅλον φαίνεται ἕνα λόγον ὄντα, ἑαυτὸν περιέχοντα... οὐδαμοῦ αὐτοῦ ἀποστατοῦντα, ἀλλ' ἐν αὐτῷ πανταχοῦ ὄντα. » ou Enn. VI, 9-7 : « Il n'est pas dans un lieu déterminé, mais il est présent partout où quelqu'un entre en contact avec Lui, » de ce texte de Grégoire : « Dieu se trouve dans cet Univers, ἐν τῷ παντὶ τῷδε, et il est hors de l'Univers, τοῦ παντὸς ἔξω. » Pour l'un et l'autre, Dieu est présent partout par son action et nulle part d'une présence locale. Mais l'Ecriture déja affirmait l'omniprésence de Dieu, (Jérémie 23 24, Sag. 1 7) et signalait aussi qu'il habite une lumière inaccessible. Grégoire qui la cite et en explique les textes (or. 28 8) a puisé évidemment à cette source.

« Dieu était, Dieu est, Dieu sera... ou plutôt, Il est toujours, recueillant tout en lui, Il possède tout l'être, sans commencement et sans fin..., Il est semblable à un océan d'essence, sans limite, et sans terme..., Il n'est circonscrit ni par le passé, ni par le futur. » Voilà des formules, incontestablement, très voisines de celles des Ennéades.

Jusqu'ici nous avons parlé des attributs négatifs de Dieu. Notre connaissance de la nature divine n'est cependant pas limitée à eux. Il faut lui attribuer, à l'infini, toutes les perfections positives des créatures; bonté, beauté, puissance, sagesse, amour, justice. Grégoire connaissait sans doute la doctrine de Platon : « Je pose en principe qu'il y a quelque chose de beau en soi, de bon, de grand et de doué de toutes les autres qualités (1)... Il me semble que si, outre le beau en soi, il existe quelque autre belle chose, cette chose ne saurait être belle que parce qu'elle participe à ce Beau absolu; j'en dis autant de toutes les autres qualités. » (2) Notre théologien avait retenu cet enseignement et ces formules. N'emploie-t-il pas, en effet, le vocabulaire platonicien, en nommant Dieu, le Souverain Bien, le Bien en soi, αὐτο ἀγαθον, le Beau en soi, αὐτο τὸ καλὸν, comme Platon et Plotin, qui avaient célébré avec tant d'enthousiasme le Bien, le Beau pur et absolu (3)?

Dieu est encore la première Lumière, la première cause, la nature première, comme l'Un, dans les Ennéades, s'identifiait avec le Premier (4). Il est l'archétype, le roi de toutes choses, l'Un, formules fréquentes

(1) Phédon 100 B.

(2) Phédon 100 C.

(3) Or. 41 9, P. G. 36, 441 « αὐτοαγαθὸν » ou or. 30 13, P. G. 36, 121. Conf. Rep. VI. 507; Enn. VI. 6. 10; Enn. I. 8. 13; or. 4 60, P. G. 35, 58 4, « δι'αὐτὸ τὸ καλὸν. »; or. 2 76, P. G. 35, 484; or. 6 12, P. G. 35, 737, etc. Conf. Phédon 100 B « αὐτὸ τὸ καλὸν, καλὸν αὐτὸ, καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν... » Phédon 98, 101; Rep. VI. 507 13; Plotin, livre du Beau.

(4) Or. 28 31, P. G. 36, 72 « τῆς πρώτης καὶ μόνης (φύσεως); or. 40 37, P. G. 36, 412; or. 28 13, P. G. 36, 44. « τῆς πρώτης αἰτίας » Conf. Plotin. Enn. I. 6. passim.

chez les Platoniciens (1). Il est aussi le Moteur éternel et non mu « τὸ ἀεὶ κινοῦν... καὶ μὴ κινούμενον », selon l'expression d'Aristote, qui exigeait un premier moteur immobile « πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον » (2) à l'origine du mouvement.

Au IVe siècle, on discutait ardemment la question de savoir quel nom convenait proprement à Dieu. Selon Grégoire de Nazianze, le terme des Eunomiens, ἀγέννητος, est aussi impuissant que les autres à exprimer adéquatement ce qu'est la nature divine. Quel est du moins le nom qui convient le mieux? Ce serait, selon notre théologien, le terme « ὁ ὤν », parce que Dieu a voulu être appelé ainsi, et parce que ce mot lui est plus propre : n'a-t-il pas l'être, en effet, par Lui-même et indépendamment de tout autre, n'étant, en quelque sorte, enchaîné à aucun être « οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον? L'être vraiment appartient à Dieu en propre et dans sa plénitude. » (3).

Il y avait là une doctrine fondée sur l'Ecriture. Ne découlait-t-elle pas naturellement du texte de l'Exode (III [14]) dont Grégoire pouvait aisément la tirer? Mais il trouvait l'interprétation devenue classique de Philon qui avait écrit déjà dans le même sens : « Dieu seul subsiste dans l'être, aussi disait-il de Lui : Je suis l'Etre, ὁ ὤν (Exode III [14]). » Origène, exégète si goûté de l'Evêque de Nazianze, avait écrit à son tour : « Etant toujours immuable, Dieu n'a en quelque sorte qu'un seul et même nom, celui de l'Exode « τὸ ὤν. » (4). Grégoire recueille cette doctrine traditionnelle et tel est, pour lui aussi, le nom qui convient le mieux à Dieu.

Sauf ce dernier terme, d'origine biblique, tout le

---

(1) Or. 24[15], P. G. 35, 1188 « τὸ ἀρχέτυπον. » or. 28[17], P. G. 36-48. Conf. Enn. III. 8. 10; VI. 7. 15, etc. τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων » Or. 2[61], P. G. 35, 472; or. 7[17], P. G. 35, 776, etc. Conf. Enn. II. 9, 9. Parfois même Grégoire désigne Dieu par l'appellation plotinienne « Τὸ Ἕν. » (Or. 28[13], P. G. 36, 44; or. 29 [2], P. G. 36, 76), employée aussi par Clément et par Origène.

(2) Phys. VIII. 6. Conf. or. 28[30], P. G. 36, 69.

(3) Or. 30[18], P. G. 36, 128. « φύσιν... ἢ τὸ εἶναι καθ'ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον· τὸ δὲ ὄν, ἴδιον ὄντως θεοῦ, καὶ ὅλον. »

(4) Libel. de orat. n° 24, P. G. 11, 492. Conf. or. 30[18].

CHAPITRE V

« (Εἶδον)... οὐ τὴν πρώτην... φύσιν, καὶ ἑαυτῇ, λέγω δὴ τῇ Τριάδι, γινωσκομένην..., ἀλλ' ὅση τελευταία καὶ εἰς ἡμᾶς φθάνουσα. Ἡ δὲ ἐστιν..., ἡ ἐν τοῖς κτίσμασι... μεγαλειότης... ὥσπερ αἱ καθ' ὑδάτων ἡλίου σκιαὶ... ταῖς σαθραῖς ὄψεσι παραδεικνῦσαι τὸν ἥλιον.... » Or. 28 [3] P. G. 36-29.

« Je ne vis point la nature première, connue d'elle-même seule, je veux dire de la Trinité..., mais cette nature dernière qui s'est penchée vers nous..., cette majesté qui se reflète dans les créatures..., comme le soleil se montre par ses reflets dans l'eau, aux yeux trop faibles pour le fixer directement. »

VALEUR ET ÉTENDUE DE NOTRE CONNAISSANCE DE DIEU

SOMMAIRE

I. — *Mesure* de cette connaissance. Union harmonieuse des formules bibliques et platoniciennes.

II. — *Etendue* de cette connaissance.

L'Existence de Dieu. Influence de Platon et de l'Ecriture.

III. — La *nature* divine. Théologie négative de Clément et d'Origène, de Plotin aussi. — Données positives : éclectisme du vocabulaire; le meilleur nom divin, pris à Exod. III [14].

Création : Indépendance des sources profanes. Solution d'une difficulté.

Providence : quelque parallélisme avec Platon, avec Plotin. Nécessité de recourir aux sources bibliques et patristiques. Problème du mal; solution assez semblable à celle du néo-platonisme.

CONCLUSION

Influence, mais adaptation de la philosophie profane, surtout platonicienne. — Ni agnosticisme, ni dogmatisme anthropomorphique. — Originalité de Grégoire. — Langage souvent platonicien, mais pensée orthodoxe.

vocabulaire employé pour désigner Dieu, vient donc des sources profanes, surtout platoniciennes.

Hâtons-nous de dire que Grégoire ne s'inspire pas, ici, uniquement des profanes. Il emploie aussi un langage proprement biblique. Il parle du Seigneur, κύριος (1), du roi de gloire (Ps. 23 10), du roi du salut (Ps. 21), du roi de la paix (Rom. XV 33 etc.).... Or, dans sa pensée et en réalité, tous ces termes révélés nous apprennent quelque chose de Dieu.

Parmi eux, il y a aussi celui du créateur. Saint Grégoire expose à propos de la création la doctrine traditionnelle en théologie patristique. La voici, brièvement : le monde est sorti du néant par l'action divine (2), c'est-à-dire par la pure bonté des trois personnes de la Trinité. Il n'est pas éternel (3).

Doctrine totalement étrangère à l'hellénisme. Qu'on se rappelle seulement Plotin qui, cependant, par ses fréquentations, a été moins éloigné des influences chrétiennes. Les Ennéades parlent de génération éternelle et nécessaire par la troisième hypostase (4), c'est-à-dire par l'âme du monde. La conception chrétienne et la conception profane étant, sur ce point, inconciliables, Grégoire se garda bien de se laisser envahir ici par les influences païennes. Loin de partager aucune de ces erreurs, comme il part vaillamment en guerre contre « ces opinions mensongères des sages grecs » sur l'éternité de la matière et de la forme, « fable insensée ! » (5) selon lui.

C'est donc ailleurs, qu'on doit chercher la source de

---

(1) Ps. 67 5. Il y a encore les noms de Père, Fils, Saint-Esprit et tous ceux d'appropriation (or. 30 19-fin), qui nous disent quelque chose de la vie divine.

(2) « ἐξ οὐκ ὄντων πάρα θεοῦ γενόμενον. » Or. 40 45, P. G. 36, 424.

(3) Carm. de mundo, P. G. 37, 415 et 416 ; or. 38 9, P. G. 36, 32 ; or. 45 5, P. G. 36-629.

(4) Enn. III. 2. 2. « Γέγονε ὁ κόσμος οὗτος... φύσεως ἀναγκῇ. » III. 8. 9 ; II. 9. 3 ; III. 2. 1.

(5) P. G. 37, 416.
« Εἰ δ' ἄγε καὶ μεγάλοιο θεοῦ κτίσιν ὑμνείωμεν
« Δόξαις ψευδομένῃσιν ἐναντία δηριόωντες
« ... ὕλη... καὶ εἶδεα, μῦθος ἀφαυρὸς
« Ἑλλήνων πινυτοῖσι νοούμενα ὡς συνάναρχα. »

sa pensée. Il faut s'adresser au récit biblique de la création, et voir la tradition patristique alors courante et très développée sur ce point.

En revanche, lorsque Grégoire célèbre l'absence d'envie, l'ἀφθόνια dans la nature divine, on peut parler d'une influence platonicienne. « L'envie, dit-il, n'a point place en Dieu, le seul bon, surtout à l'endroit de la plus belle de ses œuvres. Si ces créatures sont venues à l'existence, c'est grâce à sa souveraine bonté » (1). Peut-être faut-il voir là, quelque écho de ces paroles du Timée : « Pour qu'elle cause le démiurge, auteur de cet Univers, l'a-t-il produit? Il était bon, et nul, à propos, de quoi que ce soit ne saurait lui devenir objet d'envie. » (2) L'influence platonicienne devient à peu près certaine, si l'on remarque que ce texte du Timée (29 E) dont Grégoire s'inspirerait ici, suit presque immédiatement un autre texte (Tim. 28 C) auquel il fait allusion nette dans le même discours, quelques pages plus haut (Or. 28 4. P. G. 36-29).

A propos du motif de la création — la bonté divine, selon Grégoire — il y a un texte qui fait quelque difficulté. On pourrait se demander s'il doit être regardé comme une concession à la pensée plotinienne, ou comme le résultat de son influence malheureuse. Grégoire, après lecture des Ennéades, en serait-il venu à affirmer la nécessité de la création ?

Voici ce passage : « Comme il ne suffisait pas à la Bonté de limiter son activité à la contemplation d'Elle-même, mais comme il fallait que le Bien se répandît et se propageât, afin qu'il y eût plus d'êtres favorisés de bienfaits — là se trouve la souveraine Bonté — Dieu pensa les puissances angéliques. Cette pensée devint une

(1) Or. 28 11, P. G. 36, 40 ; or. 38 9, P. G. 36, 320 ; or. 45 5, P. G. 36, 629.

(2) Timée 29 E, dont Grégoire doit s'inspirer ici (or. 28 11), puisque, quelques pages auparavant (or. 28 4), il cite à peu près textuellement (Timée 28 C), texte qui précède immédiatement celui-ci (29 E). Notre théologien s'attache nettement au dialogue platonicien jadis lu, étudié, et l'utilise ou le critique.

œuvre, accomplie par le Verbe et parachevée par l'Esprit (1). »

Plotin n'avait-il pas écrit aussi? : « L'Un ne devait pas rester seul ; ce premier Bien, sans jalousie, ne pouvait rester en Lui seul. Il devait, comme toute essence, produire. C'est là une nécessité de nature ». (2)

Le parallélisme des deux passages n'est qu'apparence cependant.

Combien en effet la doctrine de Plotin est différente de celle de Grégoire ! Un peu à travers toute son œuvre, celui-ci, décrit la création en suivant très fidèlement le récit génésiaque. Il montre Dieu délibérant, toute la Trinité se recueillant avant de créer, tandis que Plotin écartait toute délibération (3). Parlant du Créateur, il lui applique le mot « ἤθελε » (4), il voulait, n'est-ce pas là indiquer un acte libre? Le terme ἔδει employé dans or. 45 5 et or 38 9 est loin d'avoir la même rigueur et d'exprimer la nécessité d'une manière aussi forte que la formule des Ennéades : ἀναγκαῖον, ἄναγκη (Enn. III 2-2). Le mieux qu'il y ait à faire pour interpréter fidèlement ce passage est de tenir compte de la pensée générale de l'auteur. Or Grégoire ne se prononce jamais, en dehors de ce texte douteux, contre la liberté de l'acte créateur. C'est donc qu'il ne faut pas prendre à la lettre, les formules employées dans cet unique passage : « il ne suffisait pas, il fallait que le Bien se répandît. » Ce sont là des formules oratoires d'une moindre rigueur philosophique. Il

(1) Or. 45 5, P. G. 36, 629. « Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῆς ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χέθῆναι τὸ ἀγαθὸν... ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα... πρῶτον... ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυναμεῖς... καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν... » même texte or. 38 9, P. G. 36, 320.

(2) Enn. III, 2, 2. « πῶς... τὸ πρῶτον ἄγαθον ἐν αὐτῳ σταίῃ, ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις. » Enn. V, 11, 1, Enn. IV, 8, 6 ; Enn. III, 2, 1, mêmes idées.

(3) Si le monde existe « ce n'est pas parce que Dieu a réfléchi qu'il fallait le créer, mais parce qu'il était nécessaire qu'il y eût une nature inférieure au monde intelligible. » Enn. III, 2. 2. Il répète souvent ἄναγκη, ἀναγκαῖον, toutes choses qui indiquent nettement la nécessité dans l'origine du monde.

(4) Carm. de mundo, P. G. 37, 415 et 416, v. 17 et *sqq*.

faut les entendre, sans doute, comme ces locutions poétiques par lesquelles notre théologien chante la « pensée divine qui a produit. », « qui a engendré le monde dans les douleurs de l'enfantement. » (1) Nous convenons que ces termes rappellent le langage de Plotin (2). Mais, malgré cela, n'est-il pas évident, de par toute son œuvre que l'Evêque de Nazianze n'adopta point la thèse des Ennéades sur la génération nécessaire du monde? De même ici, malgré la saveur plotinienne de sa langue, il est resté fidèle à la doctrine chrétienne de la création opérée par acte pleinement libre de Dieu (3).

A part quelque ressemblance de vocabulaire, il y a même eu en cette matière, indépendance complète des philosophes païens, puisqu'ils ne soupçonnaient pas la création.

Le Dieu créateur est aussi Provident. Donnant une large place à la doctrine de la Providence, Grégoire en affirme d'abord la nécessité, si l'on veut rendre compte de l'harmonie de l'Univers et de sa finalité (4). Dieu qui a créé toutes choses, les unit sagement, les ordonne, les conserve (5) et les mène à leur fin. Il récompense la vertu et châtie le vice (6).

Pour exprimer cette doctrine, Grégoire semble s'être servi souvent du vocabulaire platonicien. Il parle du démiurge, auteur et père du Tout, qui a donné à l'Univers l'être et l'harmonie, qui est Provident en même temps que créateur... Seule, en effet, la Providence explique l'ordre du monde; le hasard ne suffit

(1) « θεία... νόησις γενέτειρα, 20 et 21, « κοσμογόνος νοῦς. » v. 68, νοῦς ὤδινεν ἅπαντα... ῥάγη ὠδίς, v. 75, P. G. 37, 415 et 416.

(2) Enn. IV. 8. 6; Enn. III. 2. 2.

(3) Dans le poème de mundo, la Trinité, v. 55-65-88; le Verbe, v. 59-76-87, sont très souvent cités comme créateurs du monde, et le récit génésiaque de la création est rappelé.

(4) Carm. dogm. V et VI, v. 10; P. G. 37, 425, v. 19, 27, P. G. 35, 940, or. 16 4. Insuffisance du hasard et de la nécessité. P. G. 35, 702, or. 14 32-34.

(5) P. G. 37-425, v. 19-27; P. G. 37, 681, P. G. 37, 510, v. 15-30.

(6) P. G. 37, 694; P. G. 35, 540, or. 4 8; P. G. 37-1187, v. 313.

pas à en rendre compte (1). On pourrait retrouver dans le Timée, dans le Phédon, et dans les Lois (2) bon nombre de ces formules, de ces idées même, empruntées au discours quatorzième (n°s 32-34). « Pour tout ce qui commence, disait Platon, il faut de toute nécessité quelque auteur de son existence » (Timée 28 C). C'est le démiurge (29 A) qui a constitué cet Univers (29 E). Il est le père et l'auteur de cet Univers (28 C). L'ordre du monde existe par l'action de la Providence divine » (30 C.). Seule en effet une force divine ordonnatrice, explique la beauté et l'harmonie universelle (Phédon 98-102).

Pour montrer que toute l'activité humaine est soumise au vouloir divin, Platon disait parfois que le mortel est le jouet de Dieu. « ἄνθρωπον... θεοῦ παίγνιον εἶναι. » (Lois VII, 803 C). Grégoire se plaît aussi à employer cette métaphore (3), mais en maintenant entière la liberté humaine.

En un temps moins éloigné de l'Evêque de Nazianze, l'hellénisme avait offert une conception plus pure de la Providence et dès lors, plus voisine du christianisme, celle des Ennéades.

(1) 14 32-34, P. G. 35, 900 à 904.

(2) Comparer « Θεὸν εἶναι τὸν πάντων ποιητὴν καὶ δημιουργὸν πιστεύωμεν· πῶς γὰρ ὑπέστη τὸ πᾶν, μή τινος οὐσιώσαντος... ; (Or. 14 33), à « τῷ δ'αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι· τὸν μὲν ποιητὴν καὶ πατέρα... τοῦ παντός... » Timée 28 C. « δημιουργὸς (29 A) « τὸ πᾶν τό δε ὁ ξυνιστάς. » (29 E).

Comparer « πρόνοιαν συνεισάγωμεν, τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς συνεκτικήν· ἐπεὶ καὶ προνοητὴν εἶναι τούτων ὧν ποιητὴν εἶναι ἀναγκαῖον. » (Or. 14 33), à Timée 30 C. « τὸν κόσμον... διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν, » et 30 A., 44 A, 45 B. On pourrait retrouver aussi dans ces pages du Timée (28-45) le vocabulaire presque entier de Grégoire (Or. 14 32-34. « C'est un crime de dire qu'une puissance dépourvue de raison, agissant au hasard, gouverne l'Univers. » (Phileb. t. II, p. 341, traduction Cousin) est à rapprocher également de P. G. 35, 901, or. 14 32-33.

(3) « ὡς ῥα θεοῖο παίγνιον ἐστι βροτός. » (Carm. mor. XV, v. 141, P. G. 37-776). Comparer à « ἄνθρωπον... θεοῖς παίγνιον εἶναι. » Lois VII, 803 C.

(4) Plotin insiste beaucoup sur l'unité, l'interdépendance des parties du monde (Enn. III. 2. 3; III. 3. 7; Enn. IV. 4. 32). Conf. Grégoire, P. G. 37, 430, v. 1-6; P. G. 37, 686, v. 84-88.

Selon Plotin, comme selon le Cappadocien « l'Intelligence divine qui a donné l'être au monde est aussi la Providence universelle. » Celle-ci consiste en ce que l'Univers est conforme à l'intelligence divine, sa cause et son archétype. Elle le fait subsister (Enn. III, 2-1). Elle prévoit tout (Enn. III, 3,16). Elle est la source de l'ordre et de l'harmonie universelle (Enn. III, 2-3). Par elle tout est coordonné, enchaîné dans le plus parfait accord et conspire à une fin unique. Vie et vertu, reçoivent d'elle ce qu'ils méritent (Enn. IV, 3-16). Attribuer à la nécessité et à la fortune « τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τυχῇ » la constitution de l'Univers, c'est commettre une absurdité et parler en homme dépourvu de sens (Enn. III, 2,1).

Tels sont parfois, presque les termes mêmes de Grégoire « Ces hommes, sottise étrange! profèrent ce mensonge : l'univers n'est pas conduit par la raison. Gens d'une sagesse vaine et insensés en réalité ! Les uns invoquent le hasard et la nécessité « τύχην καὶ τὸ αὐτόματον... » (1) On voit ainsi combien la langue de Grégoire se rapproche parfois de celle des Ennéades.

Personne cependant ne conclura à l'identité de doctrine. N'oublions pas, en effet, que si l'ancien élève du Didascalée chrétien à Alexandrie emploie ici le vocabulaire du néo-platonisme, il a dû constamment adapter et transposer les conceptions des Ennéades, étant donné leur différence profonde avec la thèse chrétienne. Signalons seulement que la Providence plotinienne n'exclue pas le déterminisme (Enn. II. 3,16), qu'elle s'exerce sur un monde éternel, engendré par nécessité, qu'elle fait régner la justice ici-bas ou dans une autre vie en vertu de la métempsychose (2).

Pour trouver les correctifs nécessaires à la thèse néo-platonicienne, pourtant remarquable déjà (3), Grégoire n'avait pas à chercher loin. L'enseignement traditionnel lui apportait des développements abondants et sûrs. Inutile de citer ici; c'est en effet une foule de textes patristiques qu'il faudrait apporter, tant la doctrine était courante.

(1) Or. 14 32, P. G. 35, 901.

(2) Enn. IV. 3, 15.

(3) La doctrine plotinienne de la Providence avait éliminé de nombreuses erreurs de Platon, d'Aristote, des Stoïciens et des Manichéens.

L'Ecriture elle-même avait donné une base solide et large à l'élaboration scientifique de cette doctrine, et notre théologien sut l'utiliser. La Sagesse, le livre de Job, l'Evangile n'avaient-ils pas en effet abondamment parlé de la Providence miséricordieuse et universelle du Père céleste qui dirige toute créature à sa fin, qui prend soin du lis des champs, bien plus encore de l'homme et auquel il faut s'abandonner avec la joyeuse confiance d'un enfant? Telle est en définitive la source authentique à laquelle Grégoire a puisé ses plus belles idées sur la Providence. Ne sommes-nous pas ici bien au delà des horizons de Plotin?

Lorsque l'Evêque de Nazianze aborde le problème du mal par rapport à la Providence, l'influence profane reparaît. Il reprend d'assez près une formule de Platon :

Grégoire, or. 4 47, P. G. 35-572.	République II, 379 B.
« Ἀναίτιον γὰρ παντάπασι κακῶν τὸ θεῖον, ἀγαθὸν τῇ φύσει τυγχάνον, καὶ τοῦ προελομένου τὰ τῆς κακίας. »	« οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον, τὸ ἀγαθον, ἀλλα τῶν μὲν εὖ ἐχοντῶν αἴτιόν, τῶν δε κακῶν ἀναίτιον. » (1)

Pour l'un et l'autre, le mal n'est point le fait de Celui qui est bon par nature. Il faut en rapporter la cause à celui qui le choisit, à l'homme, doué du libre arbitre « αὐτεξούσιος (or. 14 5), comme Origène l'avait dit déjà avec tant d'insistance (2). Veut-on savoir la raison dernière du mal? Elle se trouve selon Grégoire, dans le désordre qui suit la chute originelle (3), tandis

(1) Rép. II. 379 B, ou Timée 42 D; ou Rep. X. 617 E « αἰτια ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος » Conf. Grégoire, or. 4 47, P. G. 35, 572 ou or. 40 45, P. G. 36, 424 (même idée).

(2) Περὶ Ἀρχῶν III. ch. 1 « ἵνα νοήσωμεν τί τὸ αὐτεξούσιον. » Ce dernier terme revient constamment au corps du chapitre.

(3) P. G. 37, 455.

que Plotin la trouvait dans la descente des âmes, venues habiter les corps (1).

Si nous connaissons la cause du mal, nous ne savons pas encore sa nature. Quelle est-elle donc ?

Contre les manichéens, Plotin avait établi que le mal est toujours l'attribut d'une substance et ne saurait exister par lui-même (2), qu'il naît du bien, qu'il en est même parfois l'occasion et qu'il rentre toujours dans l'ordre universel (3). Ainsi pensait Origène, aux yeux de qui le mal est une privation de bien (4). Suivant l'école néo-platonicienne, notre théologien affirme que le mal n'a pas d'essence et ne subsiste pas par soi (5), que Dieu a ses vues en le permettant, le bien sortant souvent du mal (6), et les imperfections de détail concourant à leur manière à l'harmonie universelle. Il y avait là, on le voit, des idées, plus ou moins communes au plotinisme et au christianisme dont Grégoire a déjà ébauché la synthèse, mais que bientôt Augustin allait recueillir et développer magistralement contre le Manichéisme.

En achevant ces deux chapitres où nous avons donné un aperçu de la théodicée grégorienne, essayons de dégager quelques conclusions sur les sources de sa pensée et sur la manière dont notre théologien les a utilisées.

L'influence de la philosophie profane ne peut-être sérieusement niée. Elle s'est manifestée par le parallélisme des textes mis en regard, par des citations ex-

(1) Enn. IV. 3. 13. Plotin regardait aussi l'homme comme l'auteur de sa misère morale (Enn. I. 48; III. 3. 3).

(2) « ἀγαθοῦ στέρησις. Enn. I. 8. 11, formule reprise par Grégoire, ou « ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ. Enn. III. 2. 5.

(3) Enn. II. 3. 4; mal source de progrès, Enn. III. 2. 5 et 11. Tout ce livre contient sur le mal une doctrine vraiment élevée à laquelle Grégoire — comme bientôt Augustin le devait faire largement — a pu puiser.

(4) Περὶ Ἀρχῶν II. 9. « Certum est... malum ene bono carere. »

(5) P. G. 36, 424, or. 40 45. « πίστευε, μὴ οὐσίαν εἶναι τινα τοῦ κακοῦ... »

(6) P. G. 35, 539, or. 4 8.

presses, par l'éloge des profanes, appelés par Grégoire à témoigner en faveur de sa doctrine. Ainsi lorsqu'il parle des sens, comme obstacle à la connaissance du Vrai pur, quand il établit l'existence de Dieu et de la Providence, l'ancien élève des écoles d'Athènes, prend plaisir à faire appel à ses souvenirs littéraires, aux plus belles pages du Phédon et du Timée, mais pour y prendre, moins la pensée platonicienne même, que la langue élégante, « εὐγλωττία », de Platon, comme il dit, et des arguments, des comparaisons par lesquelles il illustre sa propre doctrine.

En ce qui concerne la transcendance de Dieu, l'impossibilité de connaître pleinement sa nature, Grégoire a été amené par son culte de la tradition et ses sympathies pour Origène, à chercher dans l'enseignement patristique, celui d'Alexandrie surtout, où il avait dû remarquer et apprendre même, comme étudiant, la doctrine et le vocabulaire de la théologie négative. C'est à Clément surtout qu'il s'est adressé; il en a même parfois suivi de très près la pensée et le texte, comme la comparaison du chapitre XII (IVe Stromate) et du deuxième discours théologique nous l'a nettement montré. Bien que leur influence soit beaucoup moins profonde, les Ennéades aussi ont été mises à contribution.

Parler proprement d'emprunts aux philosophes païens, sans aucune restriction, comme si Grégoire avait reçu leurs doctrines sans modification, entièrement, ou comme s'il les avait simplement juxtaposées aux données chrétiennes, serait méconnaître singulièrement le caractère de son œuvre. Constamment il y a eu retouche, adaptation des idées profanes pour les transposer dans le plan chrétien. L'hellénisme a été dépouillé de son fond païen et de ses erreurs : panthéisme, agnosticisme, etc., avant d'être utilisé. Ainsi épuré, il a fourni à l'Evêque de Nazianze une philosophie saine et une langue à l'aide desquelles il s'est plu à interpréter les textes bibliques et à les traduire en formules néo-platoniciennes courantes.

De la sorte, en utilisant Platon, Plotin, l'hellénisme en général, notre théologien n'a pas été un imitateur servile, mais il a fait œuvre vraiment originale et

affirmé son indépendance. Les profanes souvent ne sont admis par lui qu'à donner un simple témoignage : j'entends dire aux sages, un philosophe étranger a dit ; et ce témoignage n'est reçu qu'après un contrôle sérieux ou même se trouve rejeté. Que de fois sont ironiquement signalées la sottise ou la ruse de leurs affirmations, « οὐκ ἀτέχνως, μύθος ἀφαυρος » ! Que de fois il corrige leurs formules sans hésiter, Platon lui-même fût-il mis en cause !

Ainsi, il tance vertement ces « sages vraiment insensés et commande qu'on bannisse énergiquement leurs doctrines « βάλλε μοί, διάπτυε ». Comment dire, après cela, que l'influence profane sur sa pensée a été envahissante et qu'il n'a pu jamais s'y soustraire ?

Même à l'égard des théologiens alexandrins, son indépendance est assez fréquente : il n'a point l'entière et facile admiration de Clément pour Platon ; il n'admet point, comme lui, que Moïse, Saint Paul, ou qui que ce soit ait vu Dieu.

Après ces deux chapitres sur la théodicée grégorienne, on voit ce que répondre à qui demanderait si Grégoire a su éviter les excès des Alexandrins en théologie négative ou s'il n'est point allé — comme on l'a prétendu d'eux — jusqu'à regarder Dieu comme une pure indétermination, jusqu'à parler souvent un langage à saveur agnostique.

Faisant front à l'Eunomianisme, l'Evêque de Nazianze a sans doute fortement accentué la doctrine de la transcendance et de l'incognoscibilité de la nature divine. C'est ainsi qu'il est allé jusqu'à dire : « aucun de ces termes (négatifs) n'embrasse et n'exprime proprement l'essence divine. Comment, en effet, pourrait-on caractériser Celui-là même qui est par nature et par substance en disant qu'il n'a pas de commencement, pas de fin, pas de changement, etc... ? De la sorte, assurément, tout l'être de Dieu reste en dehors de notre étreinte ; il est laissé à la recherche philosophique de celui qui a l'esprit de Dieu. » (1) Grégoire semblerait

(1) Or. 28 9, P. G. 36, 36. On pourrait citer encore comme exemples de théologie négative, or. 28 5, P. G. 36, 32 ; or. 38 7,

donc dire que sans une inspiration divine, sans le secours de l'esprit Divin, on ne peut rien connaître de la nature divine.

Veut-on avoir la portée exacte de ce texte et de quelques autres semblables ? Il faut se rappeler d'abord que l'Evêque de Constantinople défend ici le dogme entre les Eunomiens. Après s'être placé à ce point de vue polémique, si l'on interprète ces textes en fonction de l'enseignement général de notre théologien, on aura sa véritable pensée. Or, tout en mettant fortement en relief que la connaissance adéquate de la nature divine nous échappe, les discours théologiques eux-mêmes n'omettent point de signaler que l'existence de Dieu, créateur, Providence et autres attributs positifs de sa nature peuvent être connus nettement que le terme ὁ ὤν semble lui convenir plus proprement « κυριωτέραν ταύτην (κλῆσιν) εὑρίσκομεν. ». Voilà assurément des affirmations tout à fait inconciliables avec la conception néo-platonicienne, d'un Dieu entièrement inaccessible, purement abstrait et indéterminé.

Grégoire, dira-t-on, parle du moins la langue des Ennéades ? Nous convenons qu'il aime la terminologie néo-platonicienne mise en faveur par Plotin surtout, mais s'ensuit-il qu'il ait altéré la doctrine traditionnelle en théodicée, par des éléments d'importation étrangère ? La théologie négative dont il fait usage n'était-elle pas au contraire nettement orthodoxe, largement justifiée par les textes classiques de Saint Jean ? « Nul n'a jamais vu Dieu... » (I 18) ou de Saint Mathieu (XI 27) : « Nul ne connaît le Père, sauf le Fils et celui à qui Il veut bien le révéler, etc.... » Cette solide et large base scripturaire, sur laquelle il établit sa doctrine est évidemment une garantie suffisante qu'il n'innove rien, mais qu'il reste dans la ligne traditionnelle.

Si la théologie négative est poussée à l'excès et employée d'une manière trop exclusive chez les néo-

P. G. 36, 317, ou cette formule qui exprime un doute modeste : « Ici-bas, nous avons peu commerce avec Dieu, peut-être, un peu plus tard, aurons-nous plus de relations avec Lui ? » Or. 27 12, P. G. 436, 25.

platoniciens ou même chez Clément parfois, elle est largement corrigée, dans l'œuvre grégorienne, par les doctrines complémentaires de la théologie positive; la cognoscibilité de l'existence de Dieu et, partiellement, de sa nature, au moyen de la raison et du monde visible qui reflète son auteur, l'affirmation de notes positives en Dieu correspondant aux perfections limitées, mais pures des êtres créés.

De la sorte, se tenant à égale distance des formules agnostiques du néo-platonisme et du dogmatisme anthropomophique ou des prétentieuses affirmations Eunomiennes, l'Evêque de Nazianze a su garder la pure orthodoxie. Si Clément avait connu l'ancien élève du Didascalée chrétien, il aurait salué en lui un continuateur authentique, mais il aurait reconnu le vaste chemin parcouru : la synthèse des vérités chrétiennes et des données profanes en matière de théodicée, déjà ébauchée par lui, se trouvait poursuivie de façon très heureuse, et la théodicée chrétienne venait de faire un immense progrès.

CHAPITRE VI

« Οὗ δὲ κάθαρσις, ἔλλαμψις· ἔλλαμψις δὲ, πόθου πλήρωσις :... Διὰ τοῦτο καθαρτέον ἑαυτὸν πρῶτον, εἶτα τῷ καθαρῷ προσομιλητέον. » Or. 39 8-10, P. G. 36-344.

« Là où il y a purification, il y a illumination. Mais si l'âme est illuminée, elle est comblée dans ses désirs.... Aussi faut-il d'abord se purifier, puis entrer en commerce intime avec le Pur. »

LA PURIFICATION

PLACE DANS L'ASCENSION VERS DIEU ET NÉCESSITÉ

SOMMAIRE

I. — Méthode d'ascension vers Dieu.

Parallélisme de la conception plotinienne et grégorienne. — Rapprochement facilité par Clément d'Alexandrie.

II. — Place et importance de la κάθαρσις dans cette méthode. — Les données platoniciennes harmonisées avec celles de l'Evangile par Clément. Grégoire s'inspire de lui et des profanes. — Langage plotinien. — Pourquoi tant de place à la purification dans son œuvre?

III. — Nécessité de la κάθαρσις. — Développement d'une doctrine et d'une formule de Platon, rajeunie par Plotin. — Textes bibliques interprétés par l'allégorisme alexandrin. — Synthèse harmonieuse des vues platoniciennes et chrétiennes.